

Padārtha 理解への一視点

田 中 典・彦

(1)

ヴァイシェーシカ派の思想的起源がどこにあるかということについては種々論じられてきたところであるが、未だ定説を見るに至ってはず、極めて難解な問題である。それはこの派の中心課題がどこにあるか、つまり実体 (dravya) を中心とした存在論にあると見るか、あるいは一般的に考えられているように句義という一種の概念による体系にあると考えるかによっても視点が異なってくると考えられる。存在論という立場からすれば、実体がその中心となっていることは明確である。すなわち実体を中心として他のものがそれに和合した姿を世界と捉えているのである。さらに言えば現象界の諸存在を実体を根底に客観的に解明しようとするのが根本の思想となり、少なくとも実体としての四大および我等が主張している思想にその淵源があるとすることができる。

一方、句義説こそがヴァイシェーシカ派を代表するものであるという立場からすれば、句義という概念そのものの起源を探らねばならないことになる。しかし、これに関してはいささか問題が残る。つまり句義という概念そのものの詳細な記述は経自身には全く見出されないし、さらに最近では Candrānanda の古註からの研究によって Upaskāra 本の 1・1・4 経の存在も認められず、したがって六句義をまとめて挙げている唯一の箇所が認められないことが報告されている。また Thakur 本もこの経を欠いている。さらに大きな問題は、この箇所を除いた場合、句義 (Padārtha) という術語すらスートラ自身が全く用いていなかったことになるということである。

もちろん Candrānanda 本および Thakur 本に記されていないからスートラが句義という概念を用いていなかったと結論づけるのは早計であろう。しかしまた反面、句義という概念の導入は、その術語が明確に用いられた Prasastapāda の *Padārtha-dharmasam-graha* によるということも考えられることとなる。引用関係からスートラそのものに最も近接すると考えられている Carakasamhitā がヴァイシェーシカ派の思想に触れていることは周知のことである。いまのところ一応 2 世紀に書かれたとされるこの医学書はその第一篇 Sūtrasthāna と第三篇 Vimānasthāna において明らかにヴァイシェーシカ派の哲学を説いている。しかし、実体・性質・運

動・普通・特殊・和合ということの定義まで述べるのであるが、句義という概念を用いてはいないのである。これらのことから多くの問題点が見出されるのであるが、スートラ成立等を含めさらに詳細、緻密な研究がなされて後に一応の結論が得られるべきものであるから別の機会にゆずるとして、句義という術語を用いていないまでも、スートラは実 (dravya) を中心として性質 (guṇa)・運動 (karman)・普通 (sāmānya)・特殊 (Viśeṣa)・和合 (samavāya) によって現象世界を解明しようとしている。しかし、その思索の初めからこのような範疇とも考えられるものを想定して、それによって現象世界が解明できるとしたのではなくて、むしろ純粋な経験から現実の「あるもの(の)」の世界を捉えようとしたのである。したがって実体を初めとする六つのものはヴァイシェーシカが与えた有の類型と考えてよいであろう。この場合、どこまでも「ある」の哲学的な扱いにおける類型を意味する。

いうまでもなく実体 (dravya) そのものがあるのではなく、あるのは地・水・火・風・虚空・時・方・我・意であり、性質 (guṇa) があるのではなく、あるのは色・味・香・触等なのである。同じ「ある」とされても実体と呼ばれているものの「ある」と性質・運動と呼ばれているものの「ある」とは異っている。いわば実体と属性ということになる。これらが有の類型として意識されているところにヴァイシェーシカ派の思想的特徴があるといえるであろう。この派は正に有の世界を純粋に経験を通して観察し、客観的にそれを示そうとするのである。

実体・性質・運動が artha と呼ばれ、存在に直接的に関わるのに対して普通・特殊のような直接存在に関わっていないように思えるものをも有の範囲内で捉えてゆこうとするところにこの派の今一つの特色があるように思われる。しかもこれら二つのものがその思想の体系を成り立たしめていると考えてよい。一切の有の類型に概念を与えるのはこの思考によっているからである。dravyatva が dravya という類型に概念を与え、guṇatva, karmatva がそれぞれ guṇa, karma という類型を意味づけているからである。そしてそれら類型の根拠がそれぞれの定義の中に見出されることとなる。そしてまた自らも独立に存在するものとして有の類型としてとどまるのである。ここでは出来得る限りスートラ自身によって思索の跡を追ってみたいと思う。

(2)

事物はいろいろな意味で存在する。すなわち、われわれが「ある」として捉えるものは質や数・量・作用等において様々に規定され、また性質によって互いに関係し、あるいは区別された事物である。「ある」として捉えることから先ず考察が始まるわけであるが、それは「ある」ということの意義つまり有の定義を考察するのではない。ヴァイシェーシカ派では、積極的に「ある」として経験され得るのは実体・性質・運動であるとされ、さらに「ある」ものの在り方によってそれらが類型化されることとなる。実体に関しては、

kriyāvad guṇavat samavāyikāraṇam iti dravyalakṣaṇam (1・1・15)

「実体の特質は活動と性質を有し、和合因であることである」

と定義している。これは特質であり、定義であって既に他との関係において述べたものであり、思惟の加わったものである。

それ以前には恐らく「あるものは何か」という素朴な問いがなければならない。この問いに用意されるのは、この現象世界の根底にあって不変なるもの、つまり他のものに依拠することなくそれ自体であるもの、確実にあるものであるか、あるいは現実¹に事実としてある現実存在であるかである。ヴァイシェーシカのこの問いに対する答えは最終的にはこの両方を含んでいることがストトラによって理解される。

sadanityam dravyavat kāryam kāraṇam sāmānyaviśeṣavad iti dravyaguṇakarmāṇāmaviśeṣak (1・1・8)

「有であり、無常であり、実体を有し、結果でもあり、また原因でもあり、普遍と特殊とを有することは実体と性質と運動とに共通である。」

ここに実体 (dravya) という語が二あって明らかに異なった意味で用いられていると考えられる。ヴァイシェーシカ派の有の類型を理解するにはまずこの実体に対する理解を明確にしておかねばならないのである。すなわち前者は他に依拠することなくそれ自体であることを示し、後者は現実¹に事実としてある現実存在を意味していると考えられる。このことはさらに、

dravyāṇi dravyāntaram ārabhante ... (1・1・10)

「実体は他の実体を生ずる…」

によってさらに明確にされる。実体である地が他の実体、例えば風を生ずるわけではない。地という実体が同じく地と呼ばれる実体を生ずるのであり、地水火風我意が人間等事実としてある実体を生ずるのである。したがって先ず第一の有の類型をここに見ることができ、それ自体で存在するものと考えられる。それらは後に極限の特殊 (*antya viśeṣa*) に関係して、地水火風の常住な極微 (*aṇu*) としてそれぞれ独立したものとして考えられていることから知り得る。

一方、有であり、無常であり、結果でもある実体はしたがって現実存在と考えてよい。結果としての実体とは常住な極微としての実体を因と見え、粗雑な状態にある現実存在を果と見ることからそう言われるのである。それは常住な極微としてのそれぞれ独立した実体の結合 (*sa-myoga*) によって現出されたものである。この実体に至って初めてわれわれの知覚によって捉えられるものとなる。一応この実体が第二の類型として捉えられるであろう。自体として存在する実体の結合によるものであるが、常ではなく無常なるものとして別個に考えられているからである。

実体が実体を生じた場合、実体は自ら独立に経験されるのではなく、必ず性質や運動と和合した²ものとして経験される。したがって性質や運動と和合して存在するとされ、定義に *kriya-*

vad guṇavat と示されているのである。どこまでも実体を中心に見てゆくのが主旨であるから「運動と性質を有し」の表現となっているが、性質や運動が実体と和合、つまり不可分に結合してあると見るのである。実体が和合因 (samavāyikāraṇa) であるというのは性質や運動との関係において言われる。すなわち、性質や運動は実体なしには存在し得ないのであるから、実体に依拠してそれらが現出している状態を果とみることによって、依拠されるべき実体を因と呼ぶのである。性質や運動という、いわば属性に対してはこの実体 (= 和合因) が主となっているのである。実体は必ず性質や運動を有したのものとして現象するのであり、実体を中心として和合しているのが現象の世界であって、積極的に「ある」として経験されるのである。

実体は一方では自体として存在する実体の結合の果として第二の類型 (= 和合因としての実体) にありながら、他方では「ある」という知の対象たり得るものとして性質や運動と並列に置かれる。厳密には自体として存在する実体がすべてのものの存在の因なのである。

dravyaguṇakarmanām dravyam kāraṇam sāmānyam (1・1・18)

とされていることから明らかなのであるが、性質や運動が経験にのぼる場合には、*anu* としての実体ではなく *anu* の結合体としての実体を予定しなければならないのである。和合因として立てられる実体がそれであり、それは性質や運動の顕われの基体であると考えられていることとなる。

実体・性質・運動はそれらが「ある」という観念を起こさせる有性 (あるということ) という共通性を持っているとされるのであるが、このことについては普通・特殊にかかわるものであるからここでは詳述を避ける。ここでは無常なものとしてあり、経験の対象であり得る実体のみを考察したのである。

さて、性質・運動について考察してみる。スートラによれば、

dravyāśrayyaguṇavān saṁyogavibhāgesu akāraṇam anāpekṣas iti guṇalakṣaṇam

(1・1・16)

ekadravyam aguṇam saṁyogavibhāgeṣu anapekṣam kāraṇam iti karmalakṣaṇam

(1・1・17)

とあり、性質はどのように考えてもそれ自身で独立にあるのではなく、必ず実体に依存して存在する。性質と実体とは不可分に和合しているのであるから、現象としては実体は性質をもって現われる。運動は一つの実体に依存して存在する。したがって、性質も運動も共に実体に依存して存在し、独立にあることはない。経験上から見れば、逆に実体も性質や運動に依存すると言い得るはずであるが、和合因として実体を主たるものと見ている為にそうはならないのである。定義の示すごとく、実体は必ず性質と運動を有すとされているのである。

実際には性質や運動を離れた実体そのものは考えられないのである。しかしわれわれもまた日常の経験においては、何物かが色を持っており、何物かが運動を有していると捉えることがある。例えば葉が緑色を持っていると捉える。そしてそこから持たれている色そのものが抽出

されて「あるもの」として捉えられ、また運動そのものも運動しているものから別なものとして捉えているのである。そして一方ではまた、何者かがに当るものが当然「あるもの」として存在することとなるのである。すなわち、性質はそれを有するもの、実体から別のものであり、運動も運動する主体からは別のものとなるのである。性質と運動はもちろん一方が静的であり、他方が動的なものとして別ものとして捉えられることとなる。これらにおける「ある」は確かに積極的に「ある」と経験されることによっている。つまり経験に与えられているという意味で「ある」といわれているのである。したがって前二者とは別に第三の類型とすることができるこの類型のものが、事実存在として経験に与えられるが故にヴァイシェーシカ派の術語として対象あるいはもの (ar-tha) と言われている。

(3)

ストトラ第一篇第二章は普遍 (sāmānya) と特殊 (viśeṣa) に当てられている。この章の冒頭にこれら二つの概念に関わる重要な記述がある。すなわち、

kāraṇābhāvāt kāryābhāvaḥ (1・2・1)

「因の非存在から果の非存在がある。」

na tu kāryābhāvāt kāraṇābhāvaḥ (1・2・2)

「しかし果の非存在から因の非存在はない。」

原因が存在しないときは結果は存在しない。しかし結果が存在しないから原因が存在しないというわけではないという因と果、果と因の関係が何故この章、つまり普遍と特殊を扱う箇所記されたのであろうか。単なる意味のない遇然の記述ではないであろう。前者はこれまで見てきた実体を中心とする有の類型にかかわっている。すなわち、常住な極微としての実体を認め、それを因と考え、それらの結合体を無常なる実体とし果と考えている。さらに実体を和合因とし、和合の状態のみにおいてあり得る他のもの (性質・運動) を果としているのであるから、どこまでも実体を中心として捉える立場からは、原因としてのそれが存在しないときには結果としてのものは存在しないこととなる。一方、後者はこれから明確にすべき普遍と特殊に直接かかわっているように思われる。しかもそれら二が有の類型として考えられ得る根拠を与えようとするものとして受け取り得る。それに続く文、

sāmānyam viśeṣa iti buddhyapekṣam (1・2・3)

「普遍と特殊とは覚に基づく」

は従来、同じものでもその見る立場によって普遍ともなり特殊ともなるわけであるからこれらは相対的なものであることを主張していると解せられてきた。諸注釈も Praśastapāda もこれを強調している。覚、つまり統覚機能あるいは認識に相対性を与える作用を帰して考察されてきたのである。

しかし直後に有性 (sattā) を含めて dravyatva, guṇatva, karmatva がそれぞれ dravya, guṇa, karma とは異なったものとして別立され、独立のものとしてあると考えられていること自体の根拠が考えられない。つまり普遍・特殊を如何なるものと考えていたかが問題なのである。

前引 1, 2, 2 と 1, 2, 3 とを関係させて考えてみると、普遍と特殊とは覚に基づき、つまり主観に基づきものであることを認めていることとなる。主観に基づいたものであっても、その果として観念があるとすれば、その原因がなければならない。ところが果としての観念は積極的に「ある」とされ得る存在、つまりヴァイシェーシカという artha ではない。そこで観念を越えて観念を生ぜしめる因にその存在性を求めようとしたものである。つまり観念の原型がものそのものの中にあると考えるのである。普遍や特殊という観念の因は直接に実体に関わるか、または間接的に実体に関わるからである。何故ならば、実体性 (dravyatva) は実体そのものに起因するものであるし、性質性や運動性は実体に和合しているものとしてある性質に関わるからである。かくして観念そのものの存在性がなくても、それを生ぜしめる原因の存在性において観念に対応する存在が実体等に含まれてあると考え得ることとなる。最高の普遍である有性に関して、

sad iti yato dravyaguṇakarmasu sā sattā (1・2・7)

「実体・性質・運動において(それがあ)る」という観念の起るものものが有性である」

とされていることから観念の因としての有性が「あるもの」として捉えられていることが理解できる。普遍や特殊もまた実体に和合している一種の「あるもの」として捉えられているのである。

普遍と特殊に対する根本的な考察がなされたから、次にその概念を用いて説明することとなる。概念は対象と他の数々の対象との類似を指摘するものであるから、概念による認識は部分を集めて対象全体を再生させようとするものに他ならない。普遍・特殊の概念による事物の認識が「覚に基づき」の今一つの意味であり、普遍ともなり、特殊ともなるという相対的なあり方を示すのである。先ず普遍の究極的なものとして有性が求められる。有の世界を扱うこの派では当然有性が最高の類概念であるから、

bhāvo sāmānyam eva (1・2・4)

「有性は普遍のみである」

というのである。「ある」という特相はあらゆるものに関して異なることがないから、また区別された特相が存在しないが故に、「ある」ということは唯一なのである。そしてこの普遍としての有性は実体・性質・運動に共通に含まれてあるものではあるが、それらとは異なった別のもの (arthāntara) として捉えられているのである。何故ならば、実体に関して言えば、個々の実体それぞれにすべて存在するわけであるから、有性は実体そのものではないとでき得るからである。

anekadravyavattvena dravyatvam uktam (1・2・11)

「多数の実体に含まれるが故に実体性と言われる」

しかし実体性には普遍も特殊も存在しないから、実体性とは実体・性質・運動とは異なった別のものとされる。以下、性質性、運動性が同様に説かれるのである。このように普遍・特殊は別立たれてはいても実体・性質・運動を離れて存在することはない。普遍・特殊の認識は必ず実体によらねばならないのである。このように普遍と特殊は有の類型としての資格を得ているとともに、また認識の形式でもあることがわかる。

(4)

和合 (samavāya) に関しては、この派にとって極めて重要な意味を持っている。というのは再三触れてきたように、一応種々なる観点から「あること」が解明されてきたのであるが、これらの類型はすべて実体の上になされたものであって、実際には和合によってすべて実体に集約されるからである。換言すれば、世界は実体に他のものが和合したものと考えられているのである。和合はスートラに以下のように言われている。

ihedam iti yataḥ kāryakāraṇayoḥ sa samavāyaḥ (7・2・26)

「和合とはそれにもとずいて因と果とに関して『これがここに在る』と知ることのできるところのものである」

ここに言われている因果は以上にも見てきたように、実体を主であるものと考えて因とし、実体に依存しながらあると考えられたものを果と見ているわけである。しかも実際には依存しているとはいっても不可分なものとしてあるわけであるから、実において因と果のすべてが在ると知ることができるわけである。事物を「ある」の思惟的な扱いによって分析し、それぞれの存在性を主張してきたのであるが、その立場からすれば因と果として求められてきたものが実体中に常に不可分にある在り方をも主張する必要があったのである。

以上、極めて概略的にはあるがヴァイシェシカ派の有に関する考察をしてきた。この派が有を種々なる観点から捉えようとしてきたことが理解できる。有とはいっても純粹に客観的に求められようとした類型もあれば、極めて主観的に求められた類型も見受けられる。いわば有のこういった類型は少なからず知識との関連を持っている。したがって有の追求という中で、存在と知識の関わり方が示されてきたものと考えてよいであろう。それが後世であるかスートラと同時期であるかは別として、ここに *padārtha* という概念のもとに實在論として統一的に展開される要素があったと考えられる。存在と思惟の関係の在り方が實在論という視点によって含みこまれることとなるわけである。*Prasastapāda* の句義に対する定義「六句義のすべてには、あること (*astitva*)、名付けられること (*abhidheyatva*)、知られること (*jñeyatva*) という三つの特性がある」は内容的には知識と存在の関わりを意味し、實在論的立場を明確に打ち出したものと考えられる。